

L'affaire des « serpents-totems » à Yaoundé : l'endroit et le verso

*Séraphin Guy BALLA NDEGUE **

Résumé : Cet article traite de l'ambivalence des discours et des pratiques autour du serpent chez les Beti du Cameroun : source de pouvoir et rempart contre les forces du mal pour certains, hantise nocturne et vecteur de malheur pour d'autres. Bien que certaines espèces soient prisées pour leur viande, dont la consommation est encadrée d'interdits, la rencontre ou l'irruption d'un serpent dans une habitation peut cependant augurer un mauvais présage, tout comme un rêve l'impliquant va appuyer des inférences étiologiques. En considérant l'influence du christianisme et la circulation de nouveaux idiomes issus de la modernité, cette analyse tente de comprendre de quoi s'alimente cette ambivalence, à partir de données concernant ce que les gens appellent « serpents-totems » à Yaoundé.

Mots-clés : serpent, rêve, maladie, sorcellerie, Beti

L'affaire des « serpents-totems » à Yaoundé

Il est fréquent d'entendre les Camerounais affirmer que des gens autour d'eux seraient propriétaires « d'animaux mystiques », pour se protéger, pour s'enrichir ou alors pour nuire à leurs ennemis. Le bestiaire qui alimente ces histoires est diversifié, mais le serpent (évoqué en général) semble dominer les discours. L'opinion en parle comme étant un totem, un génie, un fétiche, de la religion traditionnelle ou tout simplement de la sorcellerie. Ces catégories indifféremment mobilisées font partie de l'héritage conceptuel de l'anthropologie classique. Mais leur compréhension se nourrit généralement de l'épistémologie moderne qui, sans perdre la face,

* Séraphin Guy Balla Ndegue est doctorant en anthropologie à l'Université Laval (Québec).

s'enrichit de nouveaux outils théoriques montrant qu'elle ne saurait toujours servir d'étalon heuristique de référence (Latour, 2004).

À la faveur de la colonisation et de la christianisation, bien des formes d'altérité entre les humains et les non-humains en Afrique noire avaient été indistinctement classées dans la sphère religieuse dite traditionnelle, dans celle de la magie ou dans le registre diffus de la sorcellerie. De nos jours, le christianisme et l'appropriation des idéologies modernes ont apporté de nouveaux savoirs et induits de nouvelles pratiques, mais les systèmes symboliques locaux autrefois inhibés semblent réapparaître sous de nouveaux déguisements qui font l'objet d'interprétations nouvelles. Cette dynamique de résilience et de transformations à l'œuvre dans les sociétés africaines se découvre peut-être dans les discours concernant les « animaux mystiques » au Cameroun avec, en prime, le serpent qui alimente les pires craintes chez certains, tandis que d'autres le considèrent comme garant du bien-être : on parle alors des « serpents-totems », une des expressions les plus usitées en français commun au Cameroun, pour décrire le phénomène ici analysé. D'où l'intérêt de comprendre, à frais nouveaux, de quoi se nourrissent aujourd'hui les discours sur les serpents-totems. À partir de données empiriques faites d'observations, de récits étiologiques, d'expériences oniriques et de documents ethnohistoriques, cette analyse tente de creuser l'historicité et la transformation des savoirs herpétologiques locaux, en lien avec l'altérité quotidienne entre les personnes. Pour ne pas risquer de vagues généralisations, les données exploitées ici concernent surtout les Beti à Yaoundé.

D'après Alexandre (1965), les Beti font partie d'un grand ensemble constitué des Beti-Bulu-Fang. Cet ensemble représente une vingtaine de tribus assez fortement homogènes sur les plans linguistique et culturel, sur environ un demi-million de km², occupant le Cameroun méridional, la Guinée équatoriale et le Gabon. C'est le groupe le plus important parmi les Bantous du Nord-Ouest. En parlant des Beti au Cameroun, l'ethnonyme désigne ici un ensemble de groupes humains dont les principaux sont les Ewondo, les Bulu et les Eton (on peut ajouter les Fang) qui, en plus des convergences linguistiques et culturelles dont parle Pierre Alexandre, se reconnaissent eux-mêmes une commune parenté. Pierre Mviena (1970) présente lui aussi les Beti selon ces grands groupes.

Au commencement était le serpent

D'après Laburthe-Tolra (1985 : 46–47), tout homme puissant chez les Beti posséderait son *ngan medza* (ce qu'il traduit littéralement par « ruine pour (tout) charme (adverse) ») sous la forme d'un python (*mvom*) qui lui assurerait protection et prospérité tout en dépouillant les autres. Certaines espèces de serpents¹ sont aussi appréciées pour leur viande dont la consommation peut être encadrée d'interdits. Dans la vie quotidienne, la rencontre inopinée avec un serpent ou son irruption dans une habitation peuvent cependant être interprétées comme augurant un mauvais présage, tout comme un rêve l'impliquant va appuyer des inférences étiologiques. Le statut de ce reptile est donc très ambivalent : source de pouvoir et rempart contre les forces du mal pour certains, hantise nocturne et vecteur de malheur pour d'autres.

Le python est présenté par Bonhomme (2003) comme l'emblème du pouvoir à côté du léopard ou de l'aigle, prédateurs redoutables et incontestés dans la niche écologique de la zone équatoriale. Patrick N'Guema N'Dong ajoute que chez les peuples bantous, « cet animal exprime des qualités d'une polyvalence étonnante et d'une ambivalence certaine », et que « quand le serpent devient image dans le monde onirique, il peut aussi bien exprimer le bonheur et la prospérité que le malheur et l'invasion de la sorcellerie » (N'Guema N'Dong, 2004 : 8). Meinrad Pierre Hebga va dans le même sens et soutient que le serpent peut figurer une sorte « d'animal nagual porte-bonheur », ou, à l'inverse, représenter les forces les plus pernicieuses dont les humains sont capables (Hebga, 1979 : 127–128). Chez les Douala du Littoral camerounais, Éric de Rosny insiste, quant à lui, sur les représentations négatives qui se cristallisent autour de cet animal plus que jamais perçu comme l'archétype du conspirateur et du diable (de Rosny, 1981)². Il rejoint en cela Lavignote (1936) qui avait remarqué une certaine méfiance autour du serpent comme agent de la sorcellerie chez les Fang du Gabon, un peuple culturellement proche des Beti du

¹ La vipère (de la famille des *Viperinæ*), la couleuvre (de la famille des *Colubridæ*) et le python, souvent appelé *boa*.

² Il fait également cette remarque dans son ouvrage consacré à la guérison à Douala en 1992.

Cameroun. De nos jours, on peut aussi relever une certaine ambivalence dans les formes d'intervention des *nganga*³, car de même qu'ils peuvent mettre en cause le serpent d'un tiers dans un diagnostic étiologique, ils peuvent aussi utiliser les mues, les excréments ou les crochets de serpents comme éléments thérapeutiques⁴. Mais contrairement aux *nganga*, l'espace religieux chrétien en général et les groupes pentecôtistes en particulier assimilent tous les serpents-totems qui « habitent⁵ » les familles à Satan lui-même. À cet effet, Luc de Heusch pense que le dénigrement des pratiques endogènes pendant la colonisation et l'évangélisation missionnaire a :

[p]rovoqué en maintes régions de l'Afrique centrale l'apparition de sociétés fermées dont la fonction était de combattre la sorcellerie, même quand elles détruisaient les fétiches traditionnels, soupçonnés contradictoirement d'être les agents du crime... Qui s'étonnera de voir les Africains confondre la sorcellerie et le diable ? Les missionnaires ne le leur ont-ils pas enseigné ? (de Heusch, 2007 : 173).

L'auteur invite à interroger le rôle du christianisme⁶ dans la double valence actuelle du serpent dans les discours et les pratiques des peuples en Afrique noire. Cette double valence est déjà présente dans la tradition biblique vététotestamentaire : cause de la chute d'Adam et Ève dans le jardin d'Éden (Genèse 2-3), le serpent d'airain (Nombres 21) est plus tard source de guérison pour le

³ Le mot *nganga*, en douala, signifie littéralement « faiseur de remèdes ». Il est utilisé par des anthropologues africanistes (par exemple Éric de Rosny qui a effectué ses recherches précisément chez les Douala) pour qualifier les guérisseurs indigènes. Nous nous plions à cet usage pour désigner les personnes dépositaires d'un savoir endogène sur le bien-être en général et mobilisant diverses pratiques pour conjurer le mal ou garantir ce bien-être.

⁴ Quelques *nganga* rencontrés à Yaoundé (en 2013) utilisent ces éléments dans des traitements. Tous ces matériaux, les plantes et les écorces sont vendus au marché du Mfoundi situé près de la gare ferroviaire de Yaoundé.

⁵ Mot employé dans les discours, car la considération est que ces serpents sont « logés » par leurs propriétaires.

⁶ De Rosny (1996) relève que l'introduction de Satan dans les cultures locales par le christianisme a renforcé la suspicion autour de certains personnages (dont le *nganga*) et de certaines pratiques endogènes, faits également soulignés par Joseph Tonda (2000) et André Mary (1998).

peuple juif infidèle dans le désert. Mais la symbolique du serpent comme telle est globalement négative dans le christianisme et réfère surtout au malin. Pourtant le serpent, particulièrement le python, est un génie qui domine la scène mythique de la région équatoriale africaine. Jusqu'au début du XX^e siècle, il était mobilisé dans les rites pour la fertilité des femmes ainsi que dans les rites de passage chez les hommes (de Heusch, 2007 : 182–183). Probst-Biraben (1933 : 291) élargit ce constat à une dimension qui dépasse la région équatoriale, car le serpent a toujours été perçu comme le protecteur de la contrée, le garant de la santé des hommes et de la fécondité dans nombre de communautés dans toute l'Afrique⁷. Dans l'univers culturel beti contemporain, on est bien loin de cette réalité : le serpent nourrit surtout des peurs et des suspicions à travers les récits au sujet des serpents-totems qui circulent presque toujours sous forme de rumeur.

De la rumeur

Lorsque les gens parlent de « serpents-totems » dans les habitations, dans les toilettes, à la lisière du quartier ou du village, c'est généralement sous forme de rumeur : « On dit que... » Le reptile est alors indiscernablement évoqué, même si l'accent est souvent mis sur le python quand les interlocuteurs veulent se faire plus précis, dans les récits que l'on dit « réels ». Une « réalité » difficile à comprendre dans une ville comme Yaoundé où il est quasiment improbable aujourd'hui de rencontrer un python.

Pendant longtemps nous avons écouté ces histoires, comme tout le monde, mais sans jamais interroger ce que cela pouvait signifier. Soit, l'évidence collectivement admise au sujet des « animaux mystiques » n'autorisait aucune réflexivité en nous, soit alors nous ne nous sentions aucunement concerné. Les choses ont changé il y a

⁷ Des chercheurs, tels qu'Oum Ndigi (1997) et Mbock (2013) qui défendent l'unité culturelle de l'Afrique, en continuité avec les travaux de Cheikh Anta Diop (1967) et de Senghor (1964), tendent à tout expliquer en Afrique noire à partir de l'Égypte ancienne. L'un des objectifs de ces approches est de réhabiliter l'histoire d'une Afrique longtemps humiliée et de la placer à l'origine même de la civilisation moderne. Sans exclure que de nombreuses pratiques en Afrique noire auraient des racines en Égypte ancienne, il ne nous semble pas nécessaire de toujours se référer à la gloire passée de l'Égypte pour démontrer l'historicité des peuples de l'Afrique noire.

juste quelques années quand nous avons commencé à exercer comme prêtre à Yaoundé. Des récits de malheurs incriminant les animaux, particulièrement le serpent, sont si fréquemment rapportés ! Nos interlocuteurs ne parlaient plus de rumeurs, mais d'expériences vécues. Au bout du compte, ils attendaient des réponses que très sincèrement nous n'avons pas toujours été en mesure de fournir, si ce n'était une esquivé sous forme de conseils ou de recommandations pour la prière.

C'est dans la communauté paroissiale de Mokolo que l'occasion nous a été donnée de vivre de plus près une expérience concernant les serpents-totems. Tout était parti comme d'habitude d'une rumeur faisant état d'un serpent (invisible) qui aurait rôdé dans une chefferie de ce quartier commercial de Yaoundé : la chefferie Azegue II, divisée en plusieurs blocs⁸. De nombreuses personnes, chrétiennes et non chrétiennes, se mirent alors à défiler dans les bureaux paroissiaux pour se procurer toutes sortes de choses : livrets de prières, eau bénite, chapelets, etc. Il y avait aussi presque toujours une halte chez l'un ou l'autre prêtre pour solliciter des bénédictions en guise de protection divine. Il y eut ensuite une histoire de sorcellerie : trois enfants d'une même famille habitant le bloc no 4, âgés entre 7 et 11 ans, s'étaient déclarés publiquement et sans aucune pression apparente comme étant des sorciers : un curieux aveu sur lequel nous reviendrons plus loin. Convoqués à s'expliquer chez la cheffè de leur bloc, devant une foule de plusieurs centaines de personnes et de quelques médias venus

⁸ D'après le découpage administratif camerounais, la chefferie est une unité administrative au sein d'un district ou d'un arrondissement, qui se divise hiérarchiquement en trois degrés. Le troisième degré est de plus grande importance que les deux premiers dans la chaîne administrative. Placé à la tête d'une chefferie d'un quelconque degré, le chef, dont la nomination procède soit par succession, soit par élection, est subordonné à l'autorité de l'administrateur civil. La chefferie représente aussi une collectivité sociopolitique où certains aspects (fonciers, nuptialités, funérailles) sont régulés par la loi coutumière. Mais cela reste très relatif à cause des aléas démographiques, politiques et économiques qui influent sans cesse sur l'organisation de ces collectivités. Azegue II est une chefferie de deuxième degré, divisée en plusieurs blocs, qui dépend de l'arrondissement de Yaoundé V et où le rôle du chef (souvent élu, vu son implantation en pleine ville de Yaoundé) se résume essentiellement à faire le relais entre les autorités administratives et les populations ou, tout au moins, à tenter des conciliations entre des parties en conflit sur son territoire. C'est en 2009–2011 que se situent les faits ici rapportés.

couvrir la scène, les enfants en question avaient alors déclaré avoir tué⁹ leur mère décédée quelques mois plus tôt et que leur chef de bloc n'aurait eu la vie sauve que « parce qu'elle était gentille envers eux ! »¹⁰ Ils dévoilèrent au passage quelques noms d'autres sorciers du quartier, et confièrent aussi que deux principaux animaux, le serpent (python) et le rat palmiste, étaient leurs alliés pour planifier et exécuter des actes de nuisance. La foule médusée avait alors trouvé en ces enfants le symbole même de toutes les forces du mal à l'œuvre dans le quartier, mais elle reconnut qu'ils étaient probablement de simples victimes innocentes d'un réseau de malfaiteurs. Malgré les doutes exprimés par quelques habitants sur cette histoire, la cheffe de bloc recommanda à la famille des trois enfants de trouver le moyen de les soigner¹¹.

Sans clairement percevoir les enjeux de la situation, cet événement aiguïsa néanmoins notre attention pour comprendre ce qui se tramait profondément dans la vie de cette famille et de tout le quartier. Parti de cette paroisse en 2011, nous y sommes revenu en 2013 pour une immersion ethnographique au cours de laquelle l'expérience onirique nous a paru centrale pour les personnes. En parlant de « serpents-totems », d'« animaux mystiques » ou de sorcellerie tout court, les récits de rêves étaient presque toujours mobilisés par nos interlocuteurs.

Rêves de serpent et « maladie de nuit¹² »

Nos multiples visites dans la famille de ces trois enfants ne passèrent pas inaperçues. Informées de notre présence à la chefferie

⁹ Pour les enfants, leur mère était condamnée à mourir depuis la nuit où ils l'avaient « mangé[e] à la sorcellerie » avec d'autres sorciers du quartier, et ils étaient convaincus que la maladie qui allait plus tard l'emporter n'était qu'une manifestation concrète du crime commis par la pratique de la sorcellerie. À la tête de la chefferie Azegue II se trouvait une femme au moment des faits ici rapportés, tout comme à la tête du bloc no 4.

¹⁰ Déclaration de l'aîné des trois garçons lorsque nous sommes arrivé sur les lieux le 15 mai 2013.

¹¹ Dans les habitudes locales, cela revient à s'adresser à des *nganga* ou à des autorités religieuses (prêtres, pasteurs, marabouts) pour que les mis en cause retrouvent une vie normale.

¹² Nous reprenons cette expression telle qu'utilisée dans les discours au Cameroun.

d'Azegue II, quelques personnes nous laisseront des demandes d'entretien, soit auprès de la cheffe de bloc, soit auprès de la famille en question. « [I] y a d'autres gens qui veulent aussi te parler de leurs problèmes, ils savent déjà que tu es de retour. Ils n'ont pas oublié que tu as été prêtre à la paroisse de Mokolo », m'expliquait la cheffe de bloc. Réticent à répondre à ces demandes au motif de garder la position de chercheur, nous avons progressivement réalisé que la plupart des personnes nous connaissaient comme prêtre et qu'il était illusoire de penser qu'elles pouvaient nous percevoir autrement que par cette identité. Même si les membres de la famille des trois enfants avaient accepté de collaborer sans exiger de nous que nous posions des actes comme prêtre, il était facile de constater que c'est bien au prêtre qu'ils parlaient, et que se présenter comme anthropologue ne faisait guère sens pour eux. En prenant finalement pour prétexte la fin de notre mandat pastoral à la paroisse de Mokolo, nous avons pu justifier notre réserve. Cet argument permit aussi des entretiens avec ceux qui souhaitaient librement partager ce qu'ils appelaient « leurs problèmes ». Sur proposition de nos interlocuteurs, les entrevues se déroulaient à leur domicile. S'exprimant en français ou dans les langues locales¹³, ils avaient aussi le souci, souvent manifesté à tous les visiteurs, de nous faire découvrir la famille dans ses composantes. L'on pouvait alors avoir une idée plus précise de leur quotidien, en plus de leurs explications empreintes d'expériences oniriques¹⁴. C'est le cas de cette femme en proie aux difficultés conjugales :

Depuis quelques années, je rêve toujours du serpent. Parfois il me poursuit, parfois je rêve qu'il me mord. Parfois aussi je le vois juste couché à côté de moi. Une nuit, j'avais même senti comme s'il traversait sur mon corps tandis que je dormais. Je m'étais alors réveillée en sursaut ; j'ai allumé, mais je n'ai rien vu. Il y a des fois, je n'arrive pas à bien dormir parce qu'il y a des bruits dans le plafond : ça fait comme si quelque chose rampait. Depuis que je vois ce serpent dans les rêves, j'ai les couches de nuit et je mange aussi la nuit. J'ai parlé de cela à ma mère

¹³ Principalement en ewondo, en eton, en bulu, des langues beti.

¹⁴ Éric de Rosny (1996) fait le même constat chez les Douala et, privilégiant la théorie freudienne, il présente le rêve comme une expérience psychique révélatrice des traumatismes juvéniles et des désirs refoulés.

et à d'autres femmes, elles m'ont expliqué que c'est quelqu'un qui veut me nuire. (Entretien réalisé à Azegue II, le 13 avril 2013).

Suite à ces rêves, elle affirmait être aux prises avec une série de problèmes, notamment la difficulté à concevoir et les infidélités de son mari. Pour résoudre ces problèmes, elle a déclaré avoir sollicité des *nganga* et s'être confiée à des prêtres et à des pasteurs. Le second témoignage est celui d'un professeur d'un lycée de Yaoundé :

Dès que je me suis installé dans ce quartier en 2008 avec ma femme et mes trois enfants, mes problèmes ont commencé. Dans la nuit, nous avons tout le temps de mauvais rêves ; les enfants se réveillent dans la nuit en pleurant et disent qu'il y a le serpent dans la maison. Ma femme et moi avons déjà aussi vu ce serpent dans les rêves. Un jour, je revenais du travail et j'ai aperçu un énorme serpent noir près de notre maison ; dès qu'il a senti ma présence, il a fui. Comment un serpent peut venir dans un quartier aussi peuplé ? C'est vrai qu'il y a beaucoup de rigoles et de petits buissons à côté d'ici, mais ça ne s'explique pas. J'ai tout le temps les problèmes avec ma femme, on se dispute tout le temps, on arrive à réaliser aucun projet, aucune économie, c'est comme si tout était bloqué. Dans mon travail, ça ne va pas avec mon proviseur. Avant d'arriver ici, mes enfants étaient intelligents ; maintenant, ils ont des difficultés. On a même eu deux échecs l'année dernière. (Entretien réalisé à Azegue II, le 15 mai 2013).

Une jeune étudiante de l'université de Yaoundé I évoque elle aussi ses souffrances depuis qu'elle occupe une chambre dans la chefferie Azegue II :

Moi, j'ai tout le temps mal au bas ventre, et c'est depuis que j'habite cette chambre que j'ai ce problème. Quand je suis arrivée dans ce quartier, les gens m'ont dit que mon bailleur n'était pas quelqu'un de bien : on dit qu'il a peut-être un serpent. Et, justement, j'ai commencé par remarquer que les toilettes communes se bouchaient puis se débouchaient tout seules ; n'en parlons plus alors des mauvais rêves : il y a toujours un serpent que je vois dans les rêves, et je me souviens quand j'étais petite, ma mère

m'avait dit que si tu rêves du serpent dans une maison, c'est que le serpent est dans les parages. Dès que je vois ce serpent dans les rêves, il y a toujours quelque chose de mauvais qui arrive dans les jours qui suivent : soit quelqu'un meurt, soit je tombe malade, soit je reçois une mauvaise nouvelle. En tout cas, ce rêve m'annonce toujours quelque chose de mauvais. (Entretien réalisé à Azegue II, le 15 mai 2013).

L'enseignant, tout comme la jeune étudiante, affirme avoir engagé des démarches pour, dit-il, « se soigner ». Le premier est convaincu que c'est grâce à l'intervention d'une « maman qui soigne ici au quartier » que sa femme, tombée malade suite à ses expériences de rêves de serpent et diagnostiquée positive à la typhoïde, a retrouvé la santé après l'échec (selon lui) des traitements prescrits à l'hôpital. L'étudiante, quant à elle, dit réfléchir à la proposition faite par un pasteur pentecôtiste d'adhérer à son Église pour garantir son bien-être. Entretemps, elle continue à participer à la messe catholique, tout en requérant les services des *nganga*.

Les récits oniriques susrelatés et interprétés au feu de l'activité quotidienne et leur circulation participent de la construction d'un savoir et d'un « réel » qui sont communs aux acteurs. Cette situation est proche de ce que Laugrand (2001 : 81) décrit chez les Inuit de l'Arctique canadien :

Les rêves ne renvoient ni à une expérience mystérieuse ou « incroyable » ni à une activité délirante ou imaginaire qui projetteraient l'action en dehors du réel. Loin de l'interprétation freudienne, les expériences oniriques renvoient plutôt à une réalité contiguë à celle que le rêveur connaît en état de veille.

Les expériences oniriques créent aussi une préfiguration coercitive¹⁵ qui ouvre à un temps d'attente anxieuse et d'incertitude, et les personnes tendent alors à valoriser ces images de rêves susceptibles d'alimenter un faisceau de coïncidences dans leur vie quotidienne. Il en émerge alors des prémonitions, des inférences étiologiques, des itinéraires thérapeutiques et même des mouvements migratoires avec la permanence du soupçon dans le

¹⁵ Nous paraphrasons une idée de Giordana Charuty (1996).

réseau relationnel immédiat. Et, comme déjà relevé, les interprétations se déploient en termes de « vérité », de « réalité » et de « révélation ». Il convient alors, en partant des concepts émiques, d'explorer les paramètres épistémologiques des rêves, c'est-à-dire comme moyens d'accès au sens et au savoir, ainsi que leur dimension pragmatique qui fait référence aux conditions sociales de leur énonciation et de leur mise en œuvre sociale (Poirier, 1994)¹⁶.

Dans presque toutes les langues beti, notamment en ewondo, langue parlée par les Autochtones de la chefferie d'Azegue II, le verbe *connaître* peut se traduire par *a yem*, tandis que *oyem*, c'est « la connaissance, le savoir » ou « le savoir-faire ». Pour parler du rêve, on dit *biyiyem*, c'est-à-dire « les connaissances diffuses, indiscernables, acquises en sommeil ». Rêver, c'est *a yem biyiyem*, qui pourrait se traduire littéralement par « connaître les connaissances diffuses, indiscernables ». L'action de rêver introduirait le sujet dans la connaissance et lui donnerait une information. On pourrait alors appréhender le rêve comme un espace de communication (Laugrand, 2001 : 85). En effet, le rêve peut introduire le sujet dans une recherche de sens, surtout s'il est suivi d'une souffrance quelconque : les gens parlent alors de la « maladie de nuit ». Dès lors, sa mise en œuvre sociale commence par le recours au *nganga* ou à un « homme de Dieu » (prêtre, pasteur, imam) pour obtenir des explications, des conseils, l'apaisement et la guérison. La personne peut aussi se limiter à sa propre interprétation ou l'exposer dans un cadre plus restreint. La « maladie de nuit » n'évoque pas seulement des souffrances rebelles au traitement de la médecine moderne, c'est toute situation d'infortune et de morbidité qui affecte la personne dans son corps, met en péril son bien-être, et qu'elle met en relation avec ses expériences oniriques. C'est le cas dans les trois récits susprésentés et les problèmes soulevés sont l'infertilité (chez les femmes), le célibat (des femmes), les interruptions non volontaires de grossesses, les échecs successifs, les décès inexplicables dans la

¹⁶ Dans sa thèse de doctorat, Poirier (1990) aborde le rêve comme fil conducteur pour comprendre la vision du monde et le rapport au réel chez les Aborigènes d'Australie. Elle interroge alors le rêve comme lieu d'interprétation des événements et de l'histoire. Poirier (1999) ajoute qu'au lieu de s'arrêter sur l'expérience psychique et le moi individuel, il faut aussi découvrir les usages sociaux du rêve.

famille, les difficultés conjugales ou professionnelles et, plus globalement, des injustices sociales telles que présentées par Geschiere (2000) dans son approche de la sorcellerie au Cameroun.

Dans le cas des trois enfants déclarés sorciers, nous avons découvert une famille prise dans l'engrenage de l'infortune et minée par la haine. Abandonnés par leur père, ces enfants ne pouvaient compter que sur une mère certes courageuse, mais pas en mesure de subvenir à leurs besoins. Elle avait même dû les confier à leurs grands-parents au village pendant plusieurs années, avant d'aller les récupérer quelques mois avant que n'éclate l'histoire de sorcellerie qui les incriminait. Jamais scolarisés, les enfants passaient leurs journées à flâner et étaient exploités par d'autres familles pour l'accomplissement de diverses tâches. Leur mère quittait la maison très tôt le matin pour se rendre au marché Mokolo. Elle y aidait d'autres femmes commerçantes à écouler leurs produits, le plus souvent des fruits et des légumes, espérant rapporter pour ses enfants d'éventuels stocks non vendus ou avariés. Une vie difficile qui a fragilisé sa santé jusqu'à la mort, privant définitivement ces enfants de l'affection et de l'encadrement d'une mère et aggravant par le fait même leur vulnérabilité. En s'accusant de l'avoir « tuée à la sorcellerie », n'était-ce pas une manière pour les enfants d'exprimer leur responsabilité pour tant de souffrances qu'elle aura endurées pour eux ? L'absence permanente de leur mère acculée à des tâches de survie n'était-elle pas déjà vécue par eux comme une mort symbolique ? Il n'est pas question ici de s'appesantir outre mesure sur la question très actuelle des enfants-sorciers en Afrique, qui a déjà fait l'objet de nombreuses analyses (cf. De Boeck, 2000 ; Tonda, 2008). Ce qui est intéressant, c'est de voir comment l'expérience onirique a aussi servi de cadre d'inférence à ces enfants pour parler de leur participation à la sorcellerie et comment elle dévoile la quotidienneté de toute une famille. Les enfants furent conduits à un *nganga* habitant, lui aussi, la chefferie Azegue II. Nos entretiens avec ce dernier auront été décisifs pour comprendre ce monde local porté par l'oniromancie.

Les révélations au sujet du serpent par le *nganga*

À l'occasion de plusieurs rencontres à Azegue II, entre février et septembre 2013, le *nganga*, qui nous connaissait comme prêtre, n'a

pas voulu aborder la question des « serpents-totems » de la chefferie, préférant plutôt parler de ses traitements à base de plantes, de son militantisme dans le parti au pouvoir¹⁷, de son engagement dans la société civile ou encore de sa profonde dévotion à la Vierge Marie. Différentes photos et effigies flanquées sur les murs de son salon pouvaient d'ailleurs apporter un éclairage sur ses différentes facettes identitaires. Après plusieurs rencontres, et sans doute grâce à la confiance qui s'était progressivement établie, il consentit à en parler :

La vérité, c'est que nous, on connaît ce que tout le monde ne peut pas connaître. [...] Sachez donc qu'il y a effectivement des gens qui ont des serpents qui les protègent, mais qui peuvent aussi faire du mal aux autres. Ces serpents, ce sont des sortes de plantes qu'on appelle *ayan*. Si vous voyez ces plantes-là dans la cour ou derrière la maison de quelqu'un, sachez qu'il s'agit du serpent. Mais il faut être initié et être capable de voir pour repérer ces plantes-là chez quelqu'un, car il y en a plusieurs types. Moi-même, j'en ai dans mon jardin, mais juste pour empêcher les sorciers d'entrer dans ma concession pour m'attaquer. Moi, je ne fais de mal à personne¹⁸ ; je suis juste puissant. C'est pourquoi vous voyez tous ces gens qui viennent me voir. (Entretien réalisé à Azegue II, le 9 octobre 2013).

Sachant qu'il s'adressait à un prêtre, notre interlocuteur tendait à colorer son discours des catégories morales (les prêtres pensent qu'ils [les *nganga*] font ce qui n'est pas bien ; or lui ne fait de mal à personne). Néanmoins, ses propos informent sur les savoirs et les pratiques herpétologiques locaux. Cependant, il est difficile de comprendre comment on en vient à prendre pour serpent cette liliacée locale qu'on appelle *ayan*¹⁹. C'est en poursuivant l'entretien que nous nous sommes fait une idée encore plus claire sur le sujet :

¹⁷ Le RDPC (Rassemblement démocratique du peuple camerounais).

¹⁸ La perception du *nganga* est aussi ambivalente, car il est parfois lui-même accusé de sorcellerie – une situation analogue à celle du chamane dans l'Arctique canadien (Laugrand, 2006).

¹⁹ Le même mot est utilisé pour désigner l'oignon (*Allium cepa*), qui est une plante potagère, mais dans le cas présent, il s'agit en réalité de plusieurs types de liliacées toutes désignées par *ayan* dans la langue locale, l'ewondo, mais qui présentent en fait quelques traits physiques analogues à l'oignon.

Cette plante que nous appelons *ayan*, c'est vrai qu'il y a plusieurs sortes, mais quand tu parles d'*ayan* [...], les hommes savent aussi que c'est une plante qui a beaucoup de vertus protectrices. Pour le serpent, je ne sais vraiment pas quoi te dire, mais tu sais toi-même tout ce que le serpent peut faire. En tout cas, sache que l'essentiel, c'est toujours de pouvoir utiliser la force de toutes ces choses par la parole. C'est quand tu parles à l'herbe que tu lui donnes la direction que tu veux : elle devient ce que tu veux. Il faut demander à l'herbe de devenir le serpent et elle va le devenir, mais pas n'importe quelle herbe. Après, il faut aussi respecter les exigences et utiliser d'autres herbes, sinon le serpent se retourne contre toi ! (Entretien réalisé à Azegue, II le 9 octobre 2013).

À une question visant à savoir en quoi consistent les exigences qu'il évoque, il répond :

Quand tu as déjà donné la direction à l'*ayan*, il devient donc un serpent dont tu dois prendre soin. Comme tout animal, il aura besoin de manger et de boire. Tu dois donc lui apporter chaque fois de la nourriture. Par exemple, tu dois aller casser des œufs sur l'*ayan* à une fréquence régulière. D'autres versent l'huile de palme à côté. Tu dois aussi verser de temps en temps de l'eau mélangée avec certaines plantes. Je sais aussi qu'il faut planter ton *ayan* devant ou derrière ta maison, à un endroit où personne ne le piétinera facilement. Bref, tu dois respecter ton serpent en lui donnant ce qu'il faut. (Entretien réalisé à Azegue II, le 9 octobre 2013).

Un chef de village rencontré à Akak II²⁰, situé à environ 20 km de Yaoundé dans l'arrondissement de Soa, ajoute que lorsqu'on parle de serpents dans une concession, dans un village ou dans un quartier, il s'agit généralement de la liliacée *ayan* qui en fait figure. L'*ayan* exige de son propriétaire qu'il pose des gestes rituels en signe de respect. Ces gestes peuvent légèrement varier à l'intérieur du groupe beti, mais il est presque toujours question de casser des œufs, de répandre du piment, des décoctions ou des champignons autour de la liliacée.

²⁰ Akak II est une chefferie de 2^e degré qui dépend de l'arrondissement de Soa. (Entretien réalisé le 23 mai 2014)

Chez les Bakaka de la région du Littoral camerounais, on retrouve ces mêmes pratiques, sauf que les gestes rituellement posés en faveur de ce qui tient lieu de serpent (qui serait aussi une liliacée) diffèrent selon que ce dernier est considéré comme un mâle (*bame*) ou une femelle (*koum*). Le « serpent de la famille » serait transmis de génération en génération par initiation à l'un des enfants qu'on juge digne d'en hériter et capable de le garder. Éboulé (2004 : 77–78) précise que seul le *koum* garantit la richesse et la prospérité à la famille, tandis que le *bame* procurerait un pouvoir qui pourrait être utilisé à bon ou mauvais escient. Le *koum* n'aurait qu'un seul maître et son apport dans la famille dépendrait du charisme de celui qui en est le gardien. Pour le bien-être et la prospérité de la famille, le maître du *koum* veillera donc à tuer systématiquement tous les mâles auxquels le *koum* donnerait naissance. C'est l'initiation qui dévoilerait de quoi il est question lorsqu'on parle des mâles générés par le *koum*. Cependant, celui qui par choix ou même à ses dépens a le *bame* voit son pouvoir augmenter, mais en contrepartie il doit répondre aux exigences maléfiques de son *bame*. La contrepartie du lien avec le *bame* est qu'on devient potentiellement un malfaiteur.

Ces données collectées chez les Beti et les Bakaka sont proches de ce que Basile Tanghe a observé au début du XX^e siècle chez les Ngbandi, un autre groupe de l'Afrique équatoriale implanté principalement en Centrafrique, en République démocratique du Congo et, minoritairement, à l'est du Cameroun. Missionnaire capucin en Oubangui (l'actuelle République centrafricaine), Tanghe note que le serpent, localement appelé *ngbo* et pourtant craint pour les malheurs dont il peut être responsable, fait l'objet d'un véritable culte : « [J]amais nulle part on n'invoquera un esprit quelconque, on ne recourra à une force magique quelconque sans que les premiers honneurs aient été rendus au serpent » (Tanghe, 1926 : 20). Un lieu sacré appelé *sa té té angbo* ou *toro ngbo*, généralement fait de tas d'immondices (balayures, cendres du foyer, miettes de nourriture, déchets de toutes sortes), est aménagé non loin de la case paternelle pour la vénération du serpent. Dans ce tas d'immondices sont fourchues des branches de *gbanda* et des lianes *ndondoro*. C'est le fromager *nduru* et la liane *ndondoro* entourée des écailles d'œufs qui sont les signes de cette vénération. L'offrande dans le *toro ngbo* consiste en deux œufs et un peu d'huile de palme ou en des types de

champignons prisés par les serpents. Avant d'aller à la chasse, les hommes pouvaient soit faire une offrande, soit laisser leur fusil, leur lance, leur couteau ou leur sac de voyage dans le *toro ngbo*. Au retour d'une chasse fructueuse, les entrailles et le sang, qui n'auront pas été laissés en forêt, en offrande au serpent, seront placés dans le *toro ngbo* (Tanghe, 1926 : 65).

Il est difficile de dire ce qu'il en reste aujourd'hui chez les Ngbandi, mais on remarque clairement une forte congruence avec ce qui est décrit chez les Beti et les Bakaka. Tous ces groupes de l'ensemble bantou accordent globalement au serpent une valence bienfaisante et protectrice, tout en admettant qu'il peut créer des ennuis. Ils ont aussi fait l'expérience du dénigrement de leur univers symbolique pendant l'évangélisation missionnaire. Basile Tanghe analyse d'ailleurs le comportement des Ngbandi comme étant directement inspiré par le démon : « [S]ous la poussée, sans aucun doute, des génies malfaisants que nous appelons *démons*, le serpent, autrefois maudit par Dieu au paradis terrestre, a usurpé la place qui ne revenait de droit qu'au Souverain Maître, créateur du ciel et de la terre » (Tanghe, 1926 : 2). Il fait la même analyse pour les peuples de l'Afrique de l'Ouest au XVII^e siècle, à partir des données laissées par un autre capucin : « Les populations, chez qui il exerçait son ministère, vénéraient le démon sous la forme du serpent ; que le diable les maltraitait par l'entremise des serpents et se faisait adorer en eux » (Tanghe, 1926 : 3). Avant d'explorer davantage le rôle du christianisme et de la modernité dans la transformation du monde beti contemporain, essayons de comprendre pourquoi le serpent, figuré par la liliacée *ayan* (« oignon ») est considéré comme l'animal à la fois capable de protéger et de nuire aux humains.

Le serpent : protecteur et vecteur de malheur pour l'homme

Il a déjà été souligné que dans les discours sur les « serpents-totems », les gens ne donnent pas spontanément des détails sur les espèces. Mais quelques-uns de nos interlocuteurs ont assez souvent déclaré avoir « vu », dans leurs rêves, « un gros serpent noir » ou un « serpent qui ressemblait au python ». Dans la légende sur les mouvements migratoires des Beti, c'est précisément sur le dos d'un python que ceux-ci auraient traversé le fleuve Sanaga, pour ensuite

s'installer dans les régions du Centre, du Sud jusqu'à l'est du pays²¹. La légende se termine sans aucune conclusion ou information sur un lien particulier entre le groupe et le reptile, aucune parenté tutélaire ou de nature totémique au sens durkheimien²² du terme.

Les Beti parlent aussi de l'arc-en-ciel comme d'un python (Laburthe-Tolra, 1985). Également identifié à l'arc-en-ciel chez les Yombe du Bas-Congo, le python, d'après Luc de Heusch, symboliserait l'alternance des saisons : la saison sèche et la saison des pluies. À l'équateur, où les pluies sont courantes, il est associé aux eaux terrestres et il combat la pluie, ou plus exactement l'abus des eaux célestes ; inversement, il facilite la pluie dans les régions où elle se fait plus rare, comme chez les Venda d'Afrique australe. Il est le médiateur entre les deux mondes que représentent le ciel et la terre, et toutes les métaphores autour du *mbumba* (« python ») veulent suggérer qu'il est la source de la vie et de la mort. Il y aurait donc une dualité reconnue au *mbumba* : il se compose d'un dangereux serpent mâle (*nlimba*) qui provoque le tonnerre et d'un serpent femelle bienveillant (*nduma*) qui prévient la pluie et les inondations. Le python y est par ailleurs considéré comme un génie mythique garant de la fertilité des femmes. Sa symbolique est aussi mobilisée dans les rites de passage chez les hommes. Pour de Heusch, il ne fait donc pas de doute que le culte du serpent appartient à l'univers culturel bantou dans ses deux extrémités (Afrique centrale et australe) et que cet univers, malgré l'influence des religions monothéistes diffusées à l'époque coloniale, a su conserver « le parfum âcre de ses symboles fondamentaux, tantôt bénéfiques, tantôt maléfiques » (de Heusch, 2007 : 188).

L'historicité des peuples en Afrique et ailleurs a souvent été difficile à cerner. À cet effet, Poirier (1990 : 11) pense que si l'historicité d'un groupe nous semble peu explicite, c'est qu'elle s'élabore souvent selon des modes d'interprétation qui nous sont inconnus. L'un de ces modes est l'oniromancie, qui peut alors s'avérer un médiateur privilégié pour rendre compte des formes de

²¹ C'est une légende reprise par Laburthe-Tolra (2009), Ombolo (2000) ou encore Quinn (2006).

²² Tel que développé chez Durkheim (1994), Frazer (1898) ou Griaule (1937), le totémisme ne paraît pas d'un intérêt heuristique pour le sujet ici traité.

la permanence et de celles de la transformation dans une société. Si l'on tient compte de cette hypothèse, les discours sur les rêves de serpents révéleraient l'intimité profonde et l'historicité de la société beti contemporaine. Ils permettraient de comprendre la résilience, la créativité et les dynamiques d'appropriation qui y sont à l'œuvre.

De nombreuses sources parmi celles qui ont déjà été mobilisées ici concourent à démontrer qu'historiquement, le serpent aura cristallisé le désir de puissance et de bonheur des humains en Afrique noire, en même temps que leurs craintes et leur vulnérabilité. De nos jours, des peuples au Cameroun continuent d'ailleurs de consommer certaines espèces de serpents pour renforcer ou pour éveiller certaines vertus. Chez les Bassa, par exemple, la vipère est censée raviver la fécondité des femmes. Celles-ci doivent pour cela la consommer en compagnie de leur père (Hebga, 1979 : 148). Chez les Ewondo et les Eton (deux groupes beti), où la consommation de la viande de serpent est moins ouverte aux femmes, on se limitera, par exemple, à frotter une vipère morte sur le ventre d'une femme enceinte pour, dit-on, que son enfant soit moins agité et plutôt calme de caractère. Hebga précise cependant qu'une préférence est accordée aux espèces non venimeuses, en particulier au python, pour augurer le bonheur et la richesse dans une famille.

Les animaux et les plantes seraient alors en mesure de transmettre aux humains leurs vertus et leurs traits physiques à travers diverses formes de contact et par la consommation. On leur reconnaît des qualités et des aptitudes analogues à celles des humains : l'intelligence, la force, la ruse, la sagesse. À cet effet, on conseillera, par exemple, aux parents de faire des massages à leur bébé avec l'os du gorille ou du chimpanzé pour qu'il acquière sa robustesse ; à un homme de préférer la cola, du piment et d'autres herbes amères à la papaye pour préserver sa virilité ; à une femme enceinte on déconseillera de manger les œufs de peur que son enfant ne naisse sans cheveux ; et à une jeune fille de manger les oiseaux au risque de n'avoir pas une belle poitrine à la puberté (les oiseaux n'ont pas de seins).

Cependant, même si certaines espèces sont mangées avec délice, le serpent reste un animal particulièrement craint, sans doute parce que dans cet environnement équatorial où grouillent de nombreuses espèces, il y en a beaucoup qui sont très venimeuses et dont la

morsure peut être mortelle. Dans le passé, il était sans doute fréquent que l'on rencontre un python, mais aujourd'hui, ce n'est plus le cas, au prix fort de l'urbanisation et de la déforestation. Par contre, tous les habitants de Yaoundé connaissent le mamba vert²³, la vipère, la couleuvre, autant d'espèces venimeuses que l'on rencontre très souvent, y compris dans les habitations.

Il subsiste encore chez les gens une valence positive du serpent comme garant de la sécurité et de la prospérité des familles, mais seulement chez une petite minorité. Ce reptile tend surtout à être perçu comme dangereux, rusé, insidieux et exécuteur de mauvais desseins. C'est un être dont la forme physique et le comportement alimentent des inférences autour de la responsabilité et de la complexité humaines :

Le serpent exprime une complexité quasi humaine et, comme l'homme, il est capable du bien comme du mal. Dans certaines régions d'Afrique, lorsque les magiciens et les tradipraticiens appellent mystiquement l'esprit de quelqu'un, c'est souvent un serpent qui se présente. Car la tradition occulte africaine montre souvent l'esprit humain comme étant un serpent. (N'Guema N'Dong, 2004 : 8).

Même si le cadre occulte, magique, voire ésotérique dans lequel N'Guema N'Dong inscrit son analyse ne nous paraît pas très approprié pour présenter la cosmologie des Bantous, le plus intéressant est d'admettre avec lui que le serpent est un animal essentiel dans le symbolisme de la personnalité humaine dans l'Afrique équatoriale.

En ewondo²⁴, le serpent (en général) est appelé *nyol*, ce qui peut être traduit en français par « corps ». Le serpent, c'est donc un corps sans membres : une morphologie assez particulière parmi les vivants. Ce corps sait se cacher, peut se déplacer aussi bien sur terre que dans les hauteurs ; il s'introduit facilement en tout lieu et trouve facilement une issue. Il vit à proximité des humains, les épie, mais peut aussi les agresser avec rapidité et surprise. En situation de conflit, il n'y a donc pas meilleure manière de procéder face à ses adversaires que celle du serpent. Il n'y a pas meilleur allié parmi les animaux que ce reptile pour frapper de manière insidieuse les

²³ *Dendroaspis angusticeps*.

²⁴ Langue parlée par le principal groupe beti du même nom (Ewondo) à Yaoundé.

humains que l'on compte parmi ses adversaires. Du coup, par ses aptitudes et ses caractéristiques, le serpent acquiert un rôle ambivalent dans l'univers culturel beti : protecteur pour les uns et vecteur de malheur pour les autres, tout dépend du lien qu'on tisse avec lui. Comme vecteur de malheur, de Rosny (1981) souligne que chez les Douala, cet être étrange *a priori* invisible est le meilleur exécutant des mauvais coups de son propriétaire : il peut s'introduire dans des habitations pour voler, détruire et même pour « tuer ». Qu'il soit source de malheur ou garant du bien-être, la présence permanente de ce reptile dans une concession a besoin d'être marquée concrètement (symboliquement). Pour atteindre ce but, la médiation de la liliacée *ayan* est combinée à l'efficacité de la parole. Il s'agirait donc d'une très longue tradition qui a subsisté jusqu'à nos jours. C'est ce qui ressort de cette explication donnée par le chef de village rencontré à Akak II :

C'est très difficile pour moi d'expliquer ça aujourd'hui, mais je sais que nous le faisons parce que nos ancêtres le faisaient. Quand tu as le serpent chez toi, ce n'est pas pour qu'il disparaisse, il faut qu'il soit toujours là. Or tu vas remarquer que quand tu as déjà planté l'*ayan*, c'est une plante qui ne meurt plus, sauf si tu décides toi-même de la déterrer complètement ou de la brûler jusqu'aux racines. L'*ayan* est toujours là où tu l'as planté, et résiste à toutes les saisons. Qu'il pleuve ou pas, tu auras toujours ton *ayan*. Je pense donc que c'est pourquoi nos ancêtres l'utilisaient pour être le serpent, et nous aussi on le fait aujourd'hui. N'oublie pas seulement que l'*ayan* n'est pas un serpent tant qu'on n'a pas créé ce serpent par la parole, ou si ton père ne te l'a pas légué. (Entretien réalisé avec le chef d'Akak II, le 23 mai 2014).

Tout en admettant les réserves que ce chef donne lui-même à son explication, son propos valorise l'idée de permanence qui est nécessaire à tout rapport symbolique. Avec leur limbe vert foncé, les feuilles de l'*ayan* se dressent verticalement et peuvent dépasser une quarantaine de centimètres. Poussant en buissons, c'est une plante que l'on trouve dans le jardin familial près des habitations et qui jouit d'une certaine proximité avec les humains. Sa présence dans le jardin ne suscitera donc pas une attention particulière, si ce n'est celle d'un regard avisé (initié). Il y a donc ici, imbriqués, la ruse, la dissimulation, le camouflage, la défense, la surprise et la

connaissance, qui sont autant de dispositions nécessaires dans toute situation concurrentielle ou de confrontation.

Le symbolisme du serpent chez les Beti permet par ailleurs de comprendre les relations de pouvoir et surtout la place de la femme au sein de cette société en pleine transformation. En principe, la femme ne peut être propriétaire d'un *ayan*, fut-il pour la sécurité, la prospérité ou pour se protéger contre les forces de l'ombre. *L'ayan* est toujours le fait des hommes, ces derniers étant traditionnellement perçus comme les garants de la sécurité et de la protection de leur famille. Le pouvoir ici renvoie à ce que les Beti considèrent eux-mêmes comme la « capacité à affronter » tout ce qui menace la vie (ce qui donne la mort), tandis que la femme est dévolue à s'occuper de ce qui donne la vie (enfanter, nourrir). La femme étant par ailleurs au centre des échanges entre différents groupes par des alliances matrimoniales, elle ne saurait hériter de l'*ayan* de son père ou de ses ancêtres, puisqu'elle pourrait quitter sa famille un jour pour se lier à un homme d'un autre groupe par le mariage. L'on comprend peut-être pourquoi, à la faveur de la modernité et de la christianisation et dans un contexte où la valence positive du serpent comme symbole de la fertilité et de la prospérité est profondément édulcorée, les femmes deviennent les principales victimes des « serpents-totems ». Elles le seront d'autant plus qu'elles sont célibataires, n'ont pas d'enfant ou alors revendiquent certains privilèges auxquels elles n'ont pas accès au motif des dispositions dites « coutumières ».

Christianisation et modernité : la transformation du monde beti contemporain

Les premiers missionnaires à fouler le sol camerounais sont ceux de la Jamaican Baptist Missionary entre 1842 et 1852. Ils sont protestants et s'installent d'abord sur la côte camerounaise (Messina et Van Slageren, 2005 : 27). Le catholicisme, quant à lui, est introduit au Cameroun pendant la colonisation allemande par la Pieuse Société des Missions (Pallotins) en 1890 (Laburthe-Tolra, 2002 : 365). En 1901 et après une pénétration depuis la côte, ces derniers s'installeront à Mvolyé, jusque-là un village de l'actuelle ville de Yaoundé (Messina et Van Slageren, 2005 : 146).

Les campagnes missionnaires catholiques et protestantes invitaient les indigènes à abandonner les « fétiches » et tous les « sortilèges » de l'univers ancestral. Cet appel à la conversion parviendra à confiner les pratiques dites païennes dans l'espace le moins fréquentable de l'organisation sociale et dont les *nganga* resteront les ministres clandestins. Lors de son indépendance en 1960, le Cameroun est presque totalement christianisé dans ses provinces du Centre, du Sud, de l'Est et du Littoral. La polygamie, le lévirat et l'ordalie, longtemps combattus par les missionnaires, ont notablement régressé à certains endroits, mais subsistent. Par contre, se livrer à de telles pratiques ou avoir recours à un *nganga* restent globalement mal perçus. Bref, tout ce qui, à l'époque missionnaire, aura été considéré comme fétiche ou magique l'est encore aujourd'hui. Cette situation contribuerait à ériger la rumeur comme le mode de communication adapté à l'héritage ancestral, contraint à la clandestinité. L'embargo missionnaire aurait peut-être habitué les personnes à alterner entre adresse indirecte et discours anonyme pour évoquer tout ce qui était frappé d'anathème. Ce discrédit, couplé à l'irruption de nouveaux idiomes issus des idéologies modernes, a généré une société faite à la fois des héritiers des savoirs ancestraux, des indifférents et de ceux qui, au nom de leur foi chrétienne, de leurs nouveaux savoirs ou, simplement, de leur ignorance de ce monde dit « ancien », le considèrent comme de la sorcellerie.

En fin de compte, le symbolisme chrétien faisant du serpent l'emblème du tentateur et des forces du mal, la conversion des Beti, comme celle d'autres peuples, au christianisme aurait progressivement débouché sur la diabolisation du serpent. Dès lors, avoir l'*ayan* dans son jardin, c'est d'une certaine façon être dans le camp des malfaiteurs, des païens et des sorciers. Même au sein d'une famille, la présence de cette plante ne fait plus l'unanimité : certains membres ne s'en accommodent plus et exigent que l'on s'en débarrasse pour éviter la stigmatisation liée à la sorcellerie ou pour se mettre en accord avec les exigences de la foi chrétienne. Les plus méfiants sont les jeunes : scolarisés et férus des idées nouvelles empreintes de rationalité, de liberté et de progrès sous l'étiquette de la modernité, ils s'estiment étrangers à ce monde qu'ils connaissent très peu, mais qui n'a jamais totalement disparu. N'est-ce pas l'attrait de cette modernité qui, selon les hypothèses de

Laburthe-Tolra (1999), expliquerait la conversion rapide des Beti au christianisme entre 1901 et 1955 ? Car le besoin d'initiation « blanche » pour entrer dans le lobby des baptisés, l'appui du « Dieu fort » pour réussir, la promotion sociale acquise par le savoir occidental seraient autant d'influences qui auraient facilité les conversions. Pourtant, cette modernité dont on parle en Afrique reste, avec ses épiphénomènes (développement, démocratie, droits de l'homme, mondialisation, capitalisme, urbanisation, etc.), très diffuse dans ses contours épistémologiques et génère son lot de déceptions. Les personnes se voient alors tiraillées entre la résistance d'un héritage ontologique sans cesse transformé, mais jamais totalement oblitéré, et des innovations régulièrement informées par les bobines d'un monde globalisé qui exacerbent les recherches de sens.

C'est ce tiraillement qu'évoque l'entre-deux de M'Mbokolo en parlant d'une Afrique aux multiples facettes aujourd'hui. Les dynamiques à l'œuvre y sont très complexes dans le contexte d'un monde interconnecté, ce qui soulève « ces problématiques extrêmement fécondes et controversées qui portent sur les emprunts, sur les échanges, sur les migrations, sur les soumissions et les conquêtes, sur l'organisation des réseaux, la construction d'espaces intégrateurs et la désintégration de ces espaces intégrateurs » (M'Bokolo, 2000 : 362). L'entre-deux de la société beti contemporaine ne suppose pas ici une dualité ou une dichotomie classique entre le monde traditionnel, et un autre dit moderne qui s'opposeraient ou feraient des consensus. Il pourrait référer à son ouverture, comme de tout le Cameroun, d'ailleurs, à une infinité de possibilités dans une dynamique rhizomique au sens Deleuzien (Deleuze et Guattari, 1976) du terme. Il s'agit d'un dynamisme qui imbrique simultanément la résistance, l'appropriation et l'innovation sociale dans un même mouvement. Cela s'illustre bien dans la vie de tous les acteurs évoqués dans la présente recherche : le *nganga* se réclame dépositaire des savoirs locaux, mais se reconnaît chrétien, militant d'un parti politique et de la société civile ; la jeune étudiante se destine à une carrière intellectuelle, mais n'y trouve pas toujours les réponses à ses préoccupations intimes, qu'elle va soumettre tour à tour au prêtre, au pasteur et au *nganga* ; le professeur a du mal à trouver un équilibre entre sa vie familiale et sa vie professionnelle ; ces trois

enfants sont représentatifs du problème des familles monoparentales confiées à la charge exclusive des mères. C'est donc au cœur des emprunts, des échanges, des appropriations, des réseaux intégrateurs ou désintégrateurs qui se tissent aujourd'hui à une échelle qui déborde le Cameroun qu'il faut situer et comprendre les « serpents-totems ».

Conclusion

Le christianisme et les idéologies modernes telles que le développement, la scolarisation, la démocratie, le capitalisme, etc., ont induit de profonds changements dans tout le Cameroun, créant ainsi l'espoir d'une vie meilleure, mais aussi leur lot de frustrations et de contradictions. Le tout participe aujourd'hui d'une sorte de brouillage ontologique dont la société beti est représentative. Ces changements impliquent de nouvelles modalités de félicité, de sécurité, d'organisation collective et informent aussi le registre local de la parenté, de la matrimonialité ou simplement de l'altérité. L'être-au-monde des personnes est connecté à de nombreux idiomes dont les emprunts et les appropriations se font au gré des migrations, des communications réelles et virtuelles²⁵, le tout générant des zones d'ombre, des peurs et des doutes. L'individualisme se renforce dans les familles, mais s'accompagne de nouvelles dynamiques de solidarité qui débordent l'organisation clanique. La vie chrétienne ne se confine pas à la fréquentation d'une seule Église et l'on consultera le *nganga* au besoin. Les femmes acceptent en beaucoup de choses une certaine primauté des hommes, mais elles marquent de plus en plus leur leadership. La scolarisation ouvre à de nouveaux savoirs et s'accompagne aussi de la valorisation timide, mais soutenue, des savoirs locaux. Les récits au sujet des « serpents-totems » cristallisent donc ces logiques profondes de transformations sociales dans des situations où les

²⁵ Dans une communication faite à l'université de Grenoble (2014), Julien Bondaz analyse ces flux d'échange à partir du succès qu'une vidéo virale postée sur Internet, qui présente un serpent à tête humaine, a connu dans plusieurs pays africains. Cet intérêt massif pour ladite vidéo mettrait en exergue la circulation des savoirs herpétologiques locaux et permettrait aussi de comprendre les représentations vernaculaires contemporaines de l'hybridité en Afrique.

enjeux concernent la sécurité, les relations de pouvoir et la recherche de sens.

Les images oniriques du serpent nous plongent dans l'intimité historique des Beti et d'autres peuples qui ont vu se dissiper la valence positive du serpent comme garant de la sécurité et de la prospérité, tandis que s'est renforcée, à la faveur de l'évangélisation, l'idée que le serpent est l'archétype animal des forces du mal. Ceux qui ont adhéré au catholicisme romain utilisent le crucifix, l'eau bénite, les médaillons et les icônes de dévotion en signe de protection divine, mais beaucoup continuent de faire confiance à leur *ayan* comme gage de protection et de prospérité, au risque d'alimenter des peurs et des suspicions que les groupes issus du réveil pentecôtiste se proposent aujourd'hui de dissiper. En effet, ces groupes qui essaient sur le territoire national depuis la levée des restrictions religieuses en 1990²⁶ considèrent les symboles catholiques, protestants ou ancestraux comme l'écho de la superstition. Le serpent, archétype du diable, aurait survécu à travers les différents signes et icônes introduits par l'évangélisation missionnaire. Il doit à présent mourir pour que les gens renaissent au vrai bonheur. Les pasteurs du réveil pentecôtiste qui se recrutent localement prêchent donc la mort définitive des serpents-totems et la nouvelle naissance qui passent, entre autres, par le rejet des symboles que proposent les Églises anciennes. Cette nouvelle mort programmée aura-t-elle lieu ? Au final, Sahlins (2007) a peut-être raison de dire, au-delà du cadre géographique du Pacifique où s'inscrit son analyse, que les peuples adaptent ou assimilent souvent les apports extérieurs dans un cadre qui prolonge subtilement leurs traditions. D'où l'intérêt des récents travaux de Descola (2005) invitant à considérer les schèmes de la pratique au sein des

²⁶ La Loi no 053/90 du 19 décembre 1990 autorisait une plus grande liberté d'association. C'est en qualité d'associations que les groupes religieux sont autorisés au Cameroun.

Séraphin Guy BALLA NDEGUE

collectifs humains pour rendre intelligible la façon dont certains organismes s'insèrent dans le monde, acquièrent une représentation stable et se placent au cœur des transformations et des appropriations diverses.

Bibliographie

- ALEXANDRE, Pierre. 1965. « Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire ». *Cahiers d'études africaines*, vol. 5, no 20, p. 503–560.
- Bible. 1992. Traduction œcuménique de l'Alliance biblique universelle. Paris : Cerf.
- BONDAZ, Julien. 2014. *L'homme serpent. Ethnozoologie d'un hoax africain*. Conférence donnée au colloque « Relations anthropozoologiques. Nouvelles approches et jeunes chercheurs en SHS », Grenoble, Université de Grenoble, 8 au 10 juillet (9 juillet).
- BONHOMME, Julien. 2003. « Le miroir et le crâne : le parcours rituel initiatique de la société Bwete Misoko (Gabon) ». Thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS).
- DE BECK, Filip. 2000. « Le “Deuxième monde” et les “enfants-sorciers” en république démocratique du Congo ». *Politique africaine*, vol. 4, no 80, p. 32–57.
- DE HEUSCH, Luc. 2007. « Considérations sur le symbolisme des religions bantoues ». *L'Homme*, vol. 4, no 189, p. 167–189.
- DE ROSNY, Éric. 1981. *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*. Paris : Plon.
- . 1992. *L'Afrique des guérisons*. Paris : Karthala.
- . 1996. *La nuit, les yeux ouverts*. Paris : Seuil.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI. 1976. *Rhizome*. Paris : Éditions de Minuit.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- DIOP, Cheikh. 1967. *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?* Paris : Présence africaine.
- DURKHEIM, Émile. 1994. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (3^e édition). Paris : Presses universitaires de France.
- EBOULE, Christian. 2004. « La symbolique du serpent chez les Bakaka ». Dans *Rêves de serpent*, sous la dir. de Patrick N'GUEMA N'DONG, p. 76–79. Libreville : Ndezé.
- FRAZER, James G. 1898. *Le totémisme (microforme) : étude d'ethnographie comparée*. Traduit de l'anglais par Michael A. DIRR et Arnold VAN GENNEP. Paris : Schleicher Frères.
- GESCHIERE, Peter. 2000. « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité ». *Politique africaine*, vol. 3, no 79, p. 17–32.
- CHARUTY, Giordana. 1996. « Destins anthropologiques du rêve ». *Terrain*, vol. 26, p. 5–8.
- GRIAULE, Marcel. 1937. « Blasons totémiques des Dogon ». *Journal de la Société des africanistes*, vol. 7, no 1, p. 69–78.
- HEBGA, Meinrad Pierre. 1979. *Sorcellerie, chimère dangereuse ?* Abidjan : Inades.

- LABURTHER-TOLRA, Philippe. 1985. *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*. Paris : Karthala.
- . 1999. *Vers la lumière ou le désir d'Ariel. Sociologie de la conversion*. Paris : Karthala.
- . 2002. « Innovations révolutionnaires introduites par les missionnaires au Cameroun ». Dans *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, sous la dir. de Gilles ROUTHIER et Frédéric LAUGRAND, p. 365–371. Paris : Karthala.
- . 2009. *Les seigneurs de la forêt*. Paris : Harmattan.
- LATOUR, Bruno. 2004. « Le rappel de la modernité. Approches anthropologiques ». *Ethnographiques.org*, no 6. Récupéré le 28 avril 2015 de <http://www.ethnographiques.org/2004/Latour>.
- LAUGRAND, Frédéric. 2001. « Des humains, des ancêtres et des esprits. Ambiguïté et hétéronomie du rêve chez les aînés inuit de l'Arctique canadien ». *Études Inuit Studies*, vol. 25, no 1/2, p. 73–100.
- . 2006. « “Angakkuuniq” et “Ilisiqsiniq”. Réflexion préliminaire sur l'agression chamanique chez les Inuit du Nord canadien ». *Civilisations*, vol. 55, no 1/2, p. 13–33.
- LAVIGNOTTE, Henri. 1936. *L'Évur : croyance des Pahouins du Gabon*. Paris : Société des missions évangéliques de Paris.
- M'BOKOLO, Elikia. 2000. « L'Afrique entre deux millénaires ». *Journal des africanistes*, vol. 70, no 1/2, p. 357–372.
- MARY, André. 1998. « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan ». *Religiologiques*, no 18, 53–77.
- MBOCK, Dibombari. 2013. *Kongo*. [s.l.] : Édition Lulu.com.
- MESSINA, Jean-Paul et Jaap VAN SLAGEREN. 2005. *Histoire du christianisme au Cameroun : des origines à nos jours*. Paris : Karthala.
- MVIENA, Pierre. 1970. *Univers culturel et religieux du peuple beti*. Yaoundé : Imprimerie Saint Paul.
- N'GUEMA N'DONG, Patrick. 2004. *Rêves de serpent*. Libreville : Ndezé.
- NDIGI OUM, Pierre. 1997. « Les Basa du Cameroun et l'antiquité pharaonique égypto-nubienne : recherche historique et linguistique comparative sur leurs rapports culturels à la lumière de l'égyptologie ». Thèse de doctorat, Lyon, Université Lyon II, Institut d'égyptologie Victor Loret.
- OMBOLO, Jean-Pierre. 2000. *Être Beti, un art africain d'être un homme et de vivre en société ? Essai d'analyse de l'esprit d'une population, une étude ethnohistorique*. Yaoundé : Presses universitaires de Yaoundé.
- POIRIER, Sylvie. 1990. « Les jardins du nomade : territoire et transformation chez les groupes aborigènes du désert occidental australien ». Thèse de doctorat, Québec, Université Laval.

- . 1994. « La mise en œuvre sociale du rêve. Un exemple australien ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 18, no 2, p. 105–119.
- . 1999. « Une anthropologie du rêve est-elle possible ? » *Anthropologie et Sociétés*, vol. 23, no 3, p. 175–181.
- PROBST-BIRABEN, Jean-Henri. 1933. « Le serpent, persistance de son culte dans l'Afrique du Nord ». *Journal de la Société des africanistes*, vol. 3, no 2, p. 289–295.
- QUIN, Frederick. 2006. *In Search of Salt : Changes in Beti (Cameroon) Society, 1880–1960*. New York : Berghahn Books.
- SAHLINS, Marshall. 2007. *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*. Paris : Gallimard.
- SENGHOR, Leopold Sedar. 1964. *Négritude et humanisme*. Paris : Éditions du Seuil.
- TANGHE, Basile. 1926. *Le culte du serpent chez les Ngbandi*. Bruges : Imprimerie Les Presses Gruuthuuse.
- TONDA, Joseph. 2000. « Capital sorcier et travail de Dieu ». *Politique africaine*, vol. 3, no 79, p. 48–65.
- . 2008. « La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers ». *Cahiers d'études africaines*, vol. 48, no 189/190, p. 325–343.

Abstract : This article focuses on the ambivalence of discourses and practices that pertain to the snake among the Beti of Cameroon : for some, a source of power and protection against evil forces, while for others, a source of nocturnal dread and vector of misfortune. Although some species are prized for their meat, its consumption is regulated by prohibitions. The encounter or the presence of a snake in a home is seen as an ominous sign and, like a dream, it may support etiological inferences. Taking into account the influence of Christianity and the circulation of new idioms generated by modernity, we try to understand what feeds this ambivalence using data pertaining to what the people call “totem-snakes” in Yaoundé.

Keywords : snake, dream, illness, witchcraft, Beti
